Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica [1]

MICHAEL M. J. FISCHER

As antropologias criativas surgem em conjunturas históricas e em contextos nacionais específicos. Como se tem notado muitas vezes, não é por acaso que, por exemplo, a teorização social na França (ou na Inglaterra do século dezenove) tem sido mais universalista do que na Alemanha (ou na antropologia social britânica clássica). A teoria social alemã do século passado e no início deste estava mais sintonizada com particularidades históricas (daí estabelecendo as bases que permitiram explorar a noção de culturas no plural). No Terceiro Mundo, por razões semelhantes às da Alemanha, o pensamento social tem sido muitas vezes historicista e dialético, situando-se diante de um Outro poderoso (Primeiro Mundo, imperialismo, dependência, etc.). No entanto, esse contexto não significa, necessariamente, que não tenham surgido outros problemas, mais internos e tão contundentes para o desenvolvimento de novas antropologias.[2]

---

1 Este texto foi apresentado nos "Seminários de Antropologia", nos dias 16 e 23 de junho de 1982, no Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, durante a permanência do autor como Professor Visitante financiado pela Comissão Fulbright.

2 A discussão sobre o pensamento social no Terceiro Mundo (e, principalmente, os marxismos do Terceiro Mundo) foi exposta de modo envolvente por Abdullah Laroui, 1976. Consideremos, porém, as forças relativas das antropologias desenvolvidas na Índia, em Israel e no Japão. Sobre o Brasil (Alemanha e França) vide Mariza G. S. Peirano, 1981. Uma boa introdução à sociologia intelectual da Alemanha é a de Fritz Ringer, 1969. Sobre o contraste entre os estilos francês e alemão de pensamento social, vide, por exemplo, Norbert Elias, 1978. Sobre as origens do pensamento social nos Estados Unidos, vide, principalmente, C. W. Mills, 1964. Ernst Becker, 1971; e Thomas Haskell, 1977.

Pediram-me que falasse sobre o estilo de investigação antropológica nos Estados Unidos a que se tem chamado de "antropologia interpretativa",[3] principalmente, sobre o papel de Clifford Geertz e, em terceiro lugar, sobre como eu situo o meu próprio trabalho com relação a esse estilo antropológico. "Antropologia interpretativa" é um rótulo recente (e talvez uma tendência substantiva) que corresponde a uma iniciativa aparentemente cristalizada na Universidade de Chicago nos anos 60 sob a liderança de David M. Schneider e Clifford Geertz, mas que interessou ativamente quase todo corpo docente.[4] Na época, tendia-se a chamar essa iniciativa de várias maneiras: antropologia "cultural" (em oposição a "social"), ou antropologia "simbólica".[5]

Simbólica, cultural, interpretativa, todas essas denominações se reportam ao debate do século dezenove na Alemanha sobre o papel da *Verstehen* (compreensão) na metodologia das ciências sociais. A questão inicial era a já eterna: há, em princípio, uma diferença entre os métodos das ciências naturais e os das ciências humanas ou sociais? Fazia-se o esforço de combinar, através da noção de *Verstehen,* as metas científicas de objetividade com o reconhecimento de que, pelo fato de os homens refletirem sobre o que fazem (e agirem de acordo com essas reflexões), é difícil tratá-los meramente como objetos. (O fato de que existem padrões de comportamento que não são totalmente conscientes pode ser acomodado dentro desta formulação). Pode-se escolher à vontade os ancestrais relevantes no seio dessa perspectiva: Dilthey para quem é filósofo das ciências sociais; Max Weber, para quem é sociólogo ou

[3] Clifford Geertz intitulou sua coleção de ensaios de 1973 "The Interpretation of Cultures" (tradução portuguesa pela Zahar, 1978); Roy Wagner intitulou um texto introdutório com algo semelhante, *Invention of Culture;* eu mesmo usei "Interpretive Anthropology" como título de um artigo-resenha em 1977 (*Reviews in Anthropology*) e há agora uma coletânea chamada *Integration Social Science. A Reader*, organizada por Paul Rabinow e William M. Sullivan.

[4] Melford Spiro, Lloyd Fallers, Nur Yalman, Ralph Nicholas, Mekim Marriott, Raymond Smith, Milton Singer, Manning Nash, Raymond Fogelson, Paul Friedrich, mais tarde Victor Turner e Terence Turner e, mais tarde ainda, Stanley J. Tambiah e Michael Silverstein e, atualmente, Marshall Sahlins.

[5] O principal curso para os estudantes de pós-graduação, por exemplo, estava dividido (um período letivo cada), segundo o esquema parsoniano, em "sistemas culturais", "sistemas sociais" e "sistemas psicológicos". David Schneider intitulou seu livro de 1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Em Princeton foi criado um departamento menor composto de professores advindos de Chicago, que se chamou Departamento de Antropologia Simbólica, e que financiou uma série de monografias em antropologia simbólica. Mais tarde, David Schneider, Janet Dolgin e David Kemnitzer organizaram uma coletânea.

antropólogo; Karl Marx, para quem é marxista, Wilhelm Wundt, para quem é psicólogo. Mas em todos os casos o problema geral era de como captar de maneira objetiva os elementos intelectuais, motivadores e culturais que influenciam a ação social. A resposta geral era conceber os homens como agindo dentro de "mundos intersubjetivos socialmente constituídos". Até mesmo as experiências subjetivas são amplamente mediadas pela linguagem, pela participação social (as reações dos outros) e por símbolos culturais. Tal mediação pode dar-se em vários níveis: intenções conscientes no nível intelectual (ao qual os filósofos tendem a limitar-se) e também no inconsciente (como Freud nos fez perceber) e aqueles esquemas dados socialmente a que chamamos cultura. Na medida em que a comunicação entre indivíduos é compreendida (sobre cujos significados existe acordo) ela é pública, objetiva e, pelo menos teoricamente, passível de análise. Uma tal formulação da cultura e da teia de comunicação na qual vivem os indivíduos apresenta três implicações imediatas: primeiro, afasta-se de todas as filosofias sociais enraizadas nas experiências do ego (por exemplo, o "cogito ergo sum" de Descartes), forçando a um método empírico e comparativo; segundo, afasta-se de teorias genéticas da sociedade que começariam com as necessidades e desejos individuais (isto é, teorias biologicamente reducionistas e não introspectivas) — os indivíduos sempre nascem em sociedade; terceiro, e mais importante para o meu objetivo, a visão de cultura como padrões de comunicação relativamente cristalizados torna a noção de cultura altamente dinâmica. Os indivíduos mantêm diferentes posições na sociedade, diferentes percepções, interesses, papéis e de suas negociações e conflitos surge um universo social plural no qual podem coexistir e competir muitos pontos de vista opostos.

Este modo geral de formular a tarefa e o objeto das ciências sociais pode ser remontado de várias maneiras a Vico no século dezesseis, ou aos retóricos dos tempos clássicos,[6] como Hans-Georg Gadamer demonstra convincentemente. A contribuição crítica dos séculos dezenove e vinte tem sido operacionalizar a abordagem geral e torná-la empírica. Podemos fazer dois tipos de observações sobre essas contribuições: uma, sobre os refinamentos da formulação metodológica; a outra, sobre seu contexto ideológico ou histórico.

---

6 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. É uma excelente introdução e exploração dos problemas que muito suscintamente resumi nos parágrafos precedentes.

Tomemos primeiro o metodológico e permitam-me selecionar quatro vultos que possam representar algumas das contribuições básicas da antropologia para a operacionalização empírica. Podemos começar com Malinowski, não apenas por seu lema e insistência na busca do "ponto de vista nativo", mas, mais importante e especificamente, por sua insistência nos textos nativos com comentários de três ordens: traduções palavra-por-palavra, traduções livres captando o sentido e, depois, de maior importância, comentários incluindo gramática, redes semânticas, alusões culturais, etc. Uma outra figura, recentemente redescoberta e reabilitada no "salão da fama" antropológico, é o francês Maurice Leenhardt, por sua tentativa de ultrapassar Malinowski, envolvendo os nativos em procedimentos de verificações múltiplas, discussão e elaboração de textos e descrições registrados no trabalho etnográfico. Há duas razões para essa colaboração com os nativos: primeiro, claro, para aumentar o potencial de abrangência e fidedignidade etnográficas; mas, segundo, para estabelecer um diálogo com os nativos e estimulá-los a refletir sobre a sua própria cultura, sistematizar, talvez introduzir mudanças, alcançar uma maior consciência crítica para eles e para o etnógrafo e seus leitores. Um terceiro contribuinte de importância metodológica foi Clifford Geertz nos anos 60. Geertz deu um passo conceitual para além da metodologia de Max Weber. Este, ao elaborar sua noção de *Verstehen,* disse que, naturalmente, queremos saber as motivações e as intenções dos agentes sociais cujo comportamento desejamos descrever e explicar, mas que a tarefa de entrar nas cabeças dos outros não é metodologicamente prática, senão mesmo impossível. No entanto, o comportamento é suficientemente regular para permitir que um procedimento precário, de emergência, nos permita trabalhar, ou seja, a construção de modelos "como se" ou "tipos ideais" baseados no desempenho subjetivo do analista (*Nacherleben*) ou reconstrução (*Nachbilden*) de motivações típicas, ajustadas a estruturas institucionais que reforçam tais motivações. (Assim, a análise de Weber sobre a Ética Protestante ajustada a um estrato social específico de uma conjuntura histórica específica, ou sua discussão semelhante do tipo de personalidade que tende a ser selecionada nas camadas mais baixas de uma burocracia). A. Schutz, aluno de Weber, lido por Geertz e depois por todos os alunos de pós-graduação de Chicago em meados da década de 60, tentou elaborar mais detalhadamente a metodologia de Weber na construção de tipos ideais. Em importante trabalho de 1966 sobre "Pessoa, Tempo e Conduta em Bali", Geertz

mostrou os perigos de se confiar num procedimento introspectivo e reforçou a insistência antropológica de que a teoria social deve-se basear em etnografia empírica. Neste e em outros trabalhos posteriores Geertz demonstrou para os antropólogos (Gadamer o faz de modo mais geral e sistemático) que a compreensão (*Verstehen*), não está baseada na empatia ou em outras introspecções psicológicas, mas sim num processo de justaposição, de esquemas de referência nativos com aqueles do analista, o que é, também, um processo de comunicação. Esta concepção da tarefa etnográfica (e antropológica) chama a atenção para expressões idiomáticas, meios, modos, usos figurativos e canais de comunicação. E, realmente, a década de 60 foi a época em que os antropólogos buscaram ajuda e inspiração na Lingüística.

Um último vulto que poderia ser incluído, por sua contribuição, de uma outra maneira, à operacionalização da *Verstehen*, é Claude Lévi-Strauss e as técnicas (mas não a metafísica) do estruturalismo. Talvez inicialmente o estruturalismo tivesse sido pensado para tratar, especificamente, de restos fragmentários de sistemas culturais: os indícios de que fala Lévi-Strauss de modo tão comovente em Tristes Trópicos, onde não há história nem outra maneira de compor um sentido do todo. Naturalmente, o estruturalismo também se ajusta especialmente bem a "sociedades frias", onde se tenta reproduzir o sistema cultural e negar mudança. Quanto à sua aplicação a sociedades mais quentes, o próprio Lévi-Strauss deixou a questão em aberto. É verdade que há processos frios em sociedades quentes, processos míticos onde a alfabetização já se desenvolveu. De fato, o meu estruturalista favorito no momento é Marcel Detienne que trata de processos míticos na cultura grega de grande estabilidade temporal. O valor dessa demonstração é aumentado pelo fato de ter sido feita em plena luz de muitos classicistas (diferentemente da situação na América do Sul onde somente uns poucos críticos indigenistas conseguem discutir com autoridade plena). De qualquer modo, existe uma convergência entre o estruturalismo e a concepção de uma intersubjetividade que constitui a cultura; é dessa maneira que entendo o famoso dizer de Lévi-Strauss de que pouco importa se os mitos se pensam através de sua mente ou se sua mente pensa através dos mitos. O critério de objetividade nessas análises estruturalistas é dado pela redundância.

Permitam-se resumir essas contribuições metodológicas: a preocupação de Malinowski com a forma e conteúdo reais da compreensão nativa, a de Maurice Leenhardt com o esforço de colabora-

ção, o despertar mútuo de consciência crítica entre nativo e etnógrafo e o acesso duplo ao produto da etnografia, a demonstração de Geertz (e de Gadamer) de que na compreensão/etnografia a questão é processo de comunicação pública que envolve sucessivas aproximações e justaposições de esquemas conceituais e a captação de códigos estruturais, como postula Lévi-Strauss.

Quero agora passar a um comentário sobre o contexto ideológico em que se deu a iniciativa chamada antropologia simbólica e interpretativa nos anos 60. Quero focalizar sobre Clifford Geertz por ser, provavelmente, o antropólogo americano contemporâneo mais lido (fora e dentro da profissão). Sua visibilidade deve-se talvez ao fato de que durante anos ele foi o único cientista social do Instituto de Estudos Avançados de Princeton. Porém, de maior importância, é que a sua carreira parece quase uma cristalização típica ideal de certos processos dos quais os anos 60 surgem como se fossem uma reprise dos anos 20. Muitas vezes a ciência social toma o caráter de duplicação ou repetição; há com freqüência um retorno a uma era anterior em busca de textos inspiradores; a duplicação ou repetição nunca é exatamente isso, pois há sempre uma nova faceta ou uma nova solução. Neste sentido, a história não é circular, mas espiralada.

Comecemos com a justaposição de três "gerações" de intelectuais antes da sua segunda guerra mundial. Paul Ricoeur referiu-se à geração do fim do século dezenove como a das "escolas da suspeita": Nietzsche atacando o Cristianismo como uma mentalidade escravocrata, Marx atacando o utilitarismo e, principalmente, a economia clássica do *laissez faire* como uma ideologia protetora da burguesia inglesa, Weber analisando a Ética Protestante como estando socialmente localizada num determinado estrato da sociedade e poderosa numa dada conjuntura histórica, e Freud desvelando as neuroses sexuais como meios de controlar e reprimir, necessários à cultura. Todos eles introduziram a atitude moderna de não se deixar levar pela aparência das coisas e de olhar com suspeita os grandiosos sistemas do século dezenove (Hegel, Spencer, Comte). Foi também a época em que a industrialização e a urbanização criaram um ambiente social onde se sentia cada vez mais que o controle e a compreensão escapavam ao indivíduo. Foi a época das teorias que caracterizavam a transição da sociedade de *Gemeinschaft* para *Gesellschaft*, de mecânica a orgânica, de status a contrato, de um holismo confortável a um individualismo alienante. A geração que sucedeu às escolas da suspeita é a chamada "Geração de 1905"

que amadureceu nos anos 20 e 30: Robert Musil, Ludwig Wittgenstein, Walter Benjamin, os surrealistas. Foi a geração que trouxe o "modernismo", que via as ordens estáveis de significado (ideologias, sistemas grandiosos) como artificiais e repressivas, que temiam que as ideologias, "em ataques de desatenção", permitissem o acúmulo de impérios, ou que se entrasse em guerras quase que por rotina e que, portanto, se aprazia em subverter as convenções da normalidade, justapondo exotismos e fragmentos de realidade a fim de desafiar as pessoas. Foi uma geração de ensaístas que propunham ser possível ter apenas *insights* fragmentários da verdade.

Há uma espécie de paralelismo com a situação dos Estados Unidos depois da segunda guerra. Vencedores da guerra nos anos 50, havia aí um otimismo, um sentido de poder ilimitado, de não existir nada que o conhecimento e energia apropriados não pudessem resolver. Foi a era do romantismo, aquela tentativa grandiosa de síntese de toda ciência social, que terminou numa interminável (embora abrangente) geração de classificações. Foi também o período da teoria da modernização: sentia-se que os problemas de desenvolvimento do mundo podiam ser resolvidos, que havia mesmo uma seqüência regular nesse desenvolvimento e um ponto de partida para cada país se lançar na auto-sustentação e crescimento independente.

Na década de 60 essa visão de sistema foi atacada. Na antropologia houve um reforço mútuo de dois desenvolvimentos com origens bem diferentes. Em primeiro lugar, estava a política dos anos 60, a reação contra a guerra no Vietnam, uma política de protesto, com elementos modernistas, anarquistas; separadamente, deu-se na Universidade de Chicago o desenvolvimento do nível cultural do esquema parsoniano que, inevitavelmente, levou à quebra da concepção algo estática de sistema cultural. Assim que os alunos de Parsons e seus amigos começaram a levar a sério a proposta deste de que o sistema cultural poderia ser estudado como um assunto analiticamente separado, desviou-se a atenção para os processos de comunicação que compõem a cultura e que, de maneira alguma, são estáticos ou cristalinos como parece implícito na rubrica "sistema de símbolos". A carreira de Geertz é sintomática: se se lê os ensaios em *Interpretação das Culturas* em ordem cronológica, parece haver uma mudança na conceitualização de cultura. A princípio é comparada a um programa de computador, um sistema de informação que desempenha um importante papel no processo evolutivo; em meados da década de 60 temos os ensaios sobre "Religião

como Sistema Cultural", "Ideologia como Sistema Cultural", "Arte como Sistema Cultural", "Senso Comum como Sistema Cultural" nos quais a noção de "sistema de símbolos" é bastante enfatizada; nos anos 70, talvez já com "Deep Play", mas, sem dúvida, em "Descrição Densa", tem-se uma noção muito mais flexível e indeterminada do processo comunicativo. Tanto é mais sofisticada em termos de trabalhar o significado como, ao mesmo tempo, frustrantemente refratária à sistematização. Os escritos de Geertz sobre a empreitada etnográfica começam a ecoar com a "geração de 1905".

Foi Robert Musil quem argumentou que o conhecimento superou a ideologia e que só seria possível ter-se conhecimento pragmático em pedaços. (Também Weber sustentou que a realidade é por demais complexa para a descrição absoluta, que se alcançaria a compreensão sociológica através de comparações para problemas ou propósitos específicos). O papel do escritor, continua Musil, é ser poeta no sentido de evocar experiências imaginativamente. Também Geertz, em *Islam Observed*, fala do antropólogo como poeta nesse mesmo sentido. Wittgenstein ensinou que a linguagem deve ser entendida do modo como entendemos os jogos: muitas vezes o significado está na maneira como as palavras são usadas, em seu contexto, e não em alguma ilusão de denotações fixas. (Foi ele, aliás, que, em 1922, reviu com desdém a noção de James Frazer segundo a qual a religião primitiva poderia ser um erro intelectual). Assim como para Geertz mais tarde, para Wittgenstein compreender a cultura era semelhante a se captar uma postura ou entender-se uma piada, dependendo-se de uma ampla margem de alusões e associações. Walter Benjamin disse que a linguagem era metafórica em grande parte, que não almejava ser verificável (como as afirmações científicas, que representam um uso da linguagem especial e muito restrito), mas caracterizar a experiência e de conter profundos sedimentos de história, de modo que o processo de compreender consistia em desfiar o significado, camada por camada. Também Geertz, em "Descrição Densa", veria na tarefa do antropólogo o desfiar de significados, associações, conexões; em seu artigo mais recente (e bem menos feliz) sobre um bazar de Marrocos vê-se a ênfase em sinais lingüísticos.[7] Como Benjamin,

---

[7] O ensaio é a sua contribuição a um volume conjunto, Clifford Geertz, Hildred Geertz, Lawrence Rosen. Vide a interessante crítica de Vincent Crapanzano, 1981a sobre esse ensaio, onde Crapanzano acha que Geertz perdeu de vista as diferenças entre as regras de uso de significado referencial (daí, as listas de nomes *nisba*) e de significado indéxico.

Geertz observa que o ensaio é a forma apropriada; como Musil, argumenta que a teoria sistemática ou é impossível ou vazia. Por vezes, o eco do período anterior é direto: a frase popularíssima de Geertz — modelos de e modelos para — para se referir ao modo como os símbolos surgem da realidade e a moldam é, naturalmente, o *Nachbild* e o *Vorbild* de Dilthey.

Geertz é um escritor extremamente divertido, informativo e mesmo inspirador. Os antropólogos da minha geração foram por ele apresentados ao problema de *Verstehen* e à tradição da teoria social alemã em suas fontes (e não nas versões expurgadas, via uma Ruth Benedict ou um Talcott Parsons). A estética do *insight* fragmentário (tanto nos anos 20-30 como, de novo, nos anos 60-70) é uma forma de crítica salutar e atenta e tem um efeito renovador ao trazer de volta o prazer de explorar e descobrir.[8] Mas, em última análise, é insatisfatória porque deixa de responder àquela obrigação para com o lado científico, sistematizante e generalizante da empresa antropológica.

Quando Geertz chama a atenção para a natureza dos processos de comunicação ele gera uma ambigüidade: tanto a compreensão dentre os atores sociais como a compreensão transcultural (o texto etnográfico) são construídas de maneira semelhante; entretanto, para fins científicos, geralmente deve-se mantê-las distintas. Tem havido reclamações, por exemplo, sobre o ensaio "Deep Play", dizendo-se que ficou oculto o processo de compor a descrição: ele representa um conjunto de muitas brigas de galo? Ou então nos ensaios sobre pessoa ("Pessoa, Tempo e Conduta..." e "From the Native's Point of View"), todos os balineses, javaneses, marroquinos, europeus são dessa maneira? há quanto tempo são assim? como é que chegaram a se diferenciar? (Vide, por exemplo, nos últimos parágrafos de "Pessoa, Tempo e Conduta", a descrição atemporal das concepções balinesas de repente sendo questionadas com a figura de Sukarno).

Por um lado, sente-se que os trabalhos mais recentes de Geertz abandonaram as questões, que são tão importantes quanto críticas, dos limites ou fronteiras históricas e sociais de dadas formas culturais. Existem questões que podem e devem ser colocadas, como fez Weber com a Ética Protestante, Benjamin com Trauerspielen ou com Baudelaire, ou Bakhtin com o humor rabelesiano. Existem símbolos e formas culturais que possuem maior força dentro de

8 Sobre a relação entre os surrealistas e antropólogos na França, vide James Clifford, 1981.

uma formação social específica[9] e não se deve descambar para uma posição segundo a qual o que quer que impressione a imaginação do etnógrafo tem igual utilidade para o texto etnográfico, como "Descrição Densa" parece sugerir. Realmente, qualquer forma de "descrição densa" ou micro-análise torna-se trivial se não for colocada dentro de esquemas macro-sociológicos e históricos mais abrangentes.[10]

Por outro lado, o que Geertz tem feito em ensaios como "Descrição Densa" e "Blurred Genres" é enfocar o modo como são construídos os textos etnográficos, uma questão de interesse crescente na antropologia contemporânea. Assim, o termo "Antropologia Interpretativa" trouxe uma nova faceta substantiva para os velhos problemas de *Verstehen,* ao dar tanta atenção (senão mais) aos textos criados pelos antropólogos (por que acreditar neles, daí vem a sua autoridade) quanto à operação dos processos culturais que são descritos nesses textos.

Quero concluir com alguns comentários breves sobre a geração dos alunos de Geertz e, especificamente, sobre o meu próprio trabalho. Se me permitem continuar com o conceito de processo circular ou espiralado de renovação na antropologia, talvez voltemos a um certo fio de pensamento dos anos 30 que se recusou a abrir mão da busca de esquemas macro-sociológicos e históricos e, ao mesmo tempo, manteve a preocupação com questões humanistas de forma e conteúdo em comunicação. Uma das minhas principais fontes de "renovação" está no trabalho da Escola de Frankfurt, principalmente em Adorno e Benjamin,[11] com seu esforço explícito de sintetizar as investigações de Weber, Marx e Freud, além da preocupação de Nietzsche com a estética. (De fato, vários de meus artigos recentes têm subtítulos que os caracterizam como tentativas

---

9 Realmente, a própria noção de "Deep Play" é de algo tão importante para os atores que, como mariposas atraídas pela luz, eles são atraídos para além de qualquer grau de racionalidade. Vide, por exemplo, o modo como eu sugeri o Paradigma de Karbala e seu funcionamento no Irã durante os anos 70 e o modo como as lendas de Khomeini funcionaram no início do anos 80.

10 O recente ensaio sobre o Bazar de Sefrou em Marrocos contém, realmente, algumas sugestões sobre a transformação histórica; mas, mesmo aí, o também "marroquista" Crapanzano acha que as tentativas do ensaio de fazer uma especificação histórica são vastas generalizações não documentadas e mal integradas à tese sobre a natureza atual do bazar (op. cit.).

11 Um conhecimento um tanto superficial da Escola de Frankfurt foi disseminado entre os estudantes do New Left nos anos 60, principalmente através do trabalho de Herbert Marcuse.

de "hermenêutica crítica").[12] Outra fonte inspiradora semelhante para minha geração tem sido o trabalho da Escola Francesa dos *Annales* de historiadores, a qual, muito apropriadamente, tem-se aberto às contribuições da antropologia.

A minha antropologia aspira a ser: (a) dinâmica, mais interessada em mudança cultural e social do que em formas culturais como meros textos;[13] (b) politicamente democrática, no sentido de Leenhardt, de tentar produzir textos etnográficos que sejam ricos o suficiente para dizerem alguma coisa para o povo descrito (e não apenas para a comunidade antropológica ou o público leitor ocidental) e terem bastante sentido para despertar o seu interesse; (c) objetiva, no sentido de captar as formas públicas de discurso que não sejam impressões idiossincráticas, mas que possam ser confirmadas por outros observadores e participantes, levando, portanto, a atenção tanto para os modos de comunicação utilizados pela cultura em questão como para as formas de construção de texto que se apresentam ao observador.[14]

Em minha tese tentei começar com problemas definidos pelos próprios iranianos, tomando como tarefa antropológica clarificar, delimitar e justapor comparativamente. Dentre os problemas que pareciam mais centrais estavam a religião e sentimentos de perseguição. Ao invés de começar com uma definição de religião tirada de teorias antropológicas, fiz o esforço de deixar que diversos atores iranianos definissem a problemática. Assim, por exemplo, planificadores, políticos e acadêmicos poderiam falar de religião, colocando problemas de desenvolvimento; shiitas, judeus, zoroastrianos e bahais podiam reclamar das demandas opressivas feitas sobre eles pela religião dos outros, pelas repressivas tradições milenares ou por clérigos ignorantes; e, no entanto, todos eles, mesmo assim, afirmavam que, apesar do abuso, a religião era algo bom. Dando um segundo exemplo, meu livro recente pretende ser suficientemente

---

[12] "On Being Raised in the Middle East: Child Development, Socialization, and the Socialization of Affect"; "Legal Postulates in Flux: Law, Wit and Hierarchy in Iran"; "Symbolic Modes of Conduct: A Critical Hermeneutic Approach".

[13] A partir da observação de que, para se analisar a cultura é preciso captá-la em forma escrita, surgiu a noção de que compreender a cultura era análogo a ler um texto. Tanto Paul Ricoeur como Geertz elaboraram essa noção.

[14] Um pequeno esforço de inovação foi a minha dupla introdução à versão original do livro recentemente publicado, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*: uma "Introdução para Iranianos" e uma "Introdução para Americanos". Aqueles pareceram gostar da idéia; estes (editores *a fortiori*) rejeitaram-na.

rico em detalhes e em argumentação iranianos para interessar aos leitores do Irã, não apenas com o propósito de receber deles uma reação, mas também para tentar pôr diante deles um espelho, para provocar um aumento mútuo de consciência crítica. Naturalmente, ao avaliar esses esforços, só posso falar de minhas esperanças e aspirações.

Vale a pena, talvez, mencionar uma outra área, que é o tipo de antropologia que tentamos construir na Universidade de Rice. Naturalmente, não posso afirmar que o que acontece nos Estados Unidos é o que está acontecendo em Rice. Contamos com um grupo jovem e dinâmico que quer explorar as abordagens da hermenêutica crítica a que me referi acima[15] e aplicá-las aos Estados Unidos, cumprindo a velha promessa da antropologia de trazer seus instrumentos e capacidades de volta a casa. Um dos tópicos que se prestam a contínuas discussões e reflexão são os novos modos de escrita etnográfica, inclusive a natureza das velhas convenções realistas da etnografia,[16] a natureza da autoridade que deve ser transmitida num texto antropológico e a possibilidade de se utilizar convenções de diálogo. Por exemplo, Tyler, num trabalho em que reanalisa as discussões que ele próprio teve com um informante sobre um ritual, argumenta que a noção de um diálogo verdadeiramente colaborativo é uma ilusão em etnografia porque, em última análise, é um dos dois que tem o lápis na mão. Por outro lado, eu argumento que o diálogo (e multi-logo) é uma opção viável, que nenhum diálogo é simplesmente entre duas partes, mas que qualquer discurso envolve uma terceira composta de formas culturais, meios lingüísticos, aquilo que Gadamer chama de *sensus communis*

---

[15] Steven Tyler, que já foi um importante explorador de métodos formais em antropologia (viz., o volume que organizou, *Cognitive Anthropology*), mais recentemente (1978), escreveu uma crítica inquisitiva (e muitas vezes divertida) dos formalismos da antropologia lingüística e cultural, propondo uma sensibilidade hermenêutica. Ele ministra cursos de Hermenêutica e de Neurolingüística. George Marcus, o chefe do departamento, escreveu resenhas sobre novos modos de escrita etnográfica, dando cursos sobre isso e sobre a comunicação intercultural. Julie Taylor, que trabalhou no Brasil e na Argentina, está interessada em formas simbólicas, e dá, por exemplo, um curso sobre História como Processo Simbólico. Em 1983 teremos a presença de Tullio Maranhão, que nos traz seu interesse em hermenêutica e sociolingüística, havendo trabalhado, principalmente, com as abordagens de Habermas e Labov num estudo de falantes portugueses de Cabo Verde em Cambridge, Massachusetts.

[16] Vide resenha de George Marcus e Dick Cushman, 1982, também sua introdução ao volume que organizou sobre estudos de elites (University of New Mexico Press, no prelo).

(consenso, senso comum, em seu significado mais rico), isto é, que há sempre terceiros para corrigir um ou os dois interlocutores em assuntos de cultura,[17] e que é uma tarefa etnográfica básica explorar a margem de opiniões em qualquer assunto e avaliar sua profundidade de apoio como um meio de se avaliar, também, quais são as opiniões dominantes e por quanto tempo.

O esforço de desenvolver uma antropologia de sociedades complexas e, em particular nos Estados Unidos, ainda está em sua fase preliminar em Rice. Marcus escreveu uma série de artigos sobre a ideologia do parentesco entre dinastias dos Negócios, explorando a noção de que a natureza de instrumentos legais, tais como o Massachusetts Trust, e o papel de fiduciários profissionais transformaram a compreensão de "família" para aqueles envolvidos na difícil tentativa de evitar a dissolução das dinastias. Um dos resultados mais provocadores dessa pesquisa (baseada tanto em entrevistas como em pesquisa de arquivo) é a sugestão de que a ética fiduciária profissional (serviço desinteressado) representa um dos modelos chaves da ética do *Establishment* da América, pelo menos até os anos de Johnson, um *Establishment* composto de filhos dessas famílias de negócios, cuja relação com a filantropia e o serviço público dizia-se análoga à do fiduciário com as fortunas de suas famílias.

Minha contribuição aos nossos esforços americanistas tem sido até agora um curso exploratório sobre "Cultura Americana".[18] O esquema geral foi o de explorar até que ponto podemos compreender (ou alegamos que podemos) os Estados Unidos em termos de: (a) excepcionalidade (por exemplo, a idéia seiscentista de que

---

17 Vide também o recente trabalho de Vincent Crapanzano sobre esse mesmo ponto, principalmente a introdução a *Tuhami*, 1981b e 1981c. Crapanzano baseia-se, principalmente, em *Desire in the Novel*, de Giraud e no trabalho de Lacan.

18 Parece-me que no Brasil o esforço de se falar em uma "cultura brasileira" foi amplamente criticado há alguns anos atrás como uma postura ideológica para descartar problemas de integração, etnicidade, regionalismo, etc. Houve um período semelhante em meados deste século nos Estados Unidos, quando a americanização era uma força ideológica. Desde os anos 60 e a nova celebração da etnicidade, essa ideologização tem-se diluído e abriu-se a questão de até que ponto existem símbolos nacionalmente operativos (viz., por exemplo, a noção de Robert Bellah sobre uma religião cívica). Desconfio que os americanos operam sempre em três níveis, pelo menos: há um código nacional público, há também os locais, sejam eles regionais, étnicos ou religiosos, e há os códigos pessoais. Assim, embora possa haver uma religião cívica, o pertencer a igrejas específicas muitas vezes traz consigo índices locais de *status*, que podem ou não passar para uma escala nacional.

Deus criou especialmente a América, a idéia oitocentista de que a fronteira acabava com a decadência européia, ou a noção de que a riqueza natural da América do Norte queria dizer que a sociedade americana estaria sujeita a conflitos de status em vez de conflitos de classe no estilo europeu); (b) a noção de que quando a fronteira americana se esgotar, a América ficará cada vez mais sujeita a tensões sociais do mesmo tipo que na Europa (a América é uma Europa imatura); ou a noção de que a América é a sociedade mais avançada (é a Europa que precisa alcançá-la), principalmente, em termos de tecnologia moderna e comunicação e em termos de uma nova estrutura psicológica (a muito discutida transição de uma velha ética de trabalho protestante, orientada para o interior, controlada por sentimentos de culpa, para uma nova personalidade orientada para o outro, narcisista, recompensada por habilidades nas relações interpessoais). Dentre os tópicos tratados no curso estão a política simbólica (por exemplo, o movimento da Proibição visto como um esforço das velhas elites de cidadezinhas republicanas de protestar contra a sua perda de poder para os novos grupos de imigrantes; a utilização de ritos públicos como a Parada Tricentenária de Newburyport, Massachusetts, ou os dramas da Reconquista em Santa Fé, Novo México, negando, mas ao mesmo tempo, expondo conflitos sociais); os modos como os intelectuais caracterizam a América vista como refletindo caracterizações mutáveis da sociedade americana por intelectuais (historiadores, cientistas sociais, críticos literários) como índices ideológicos de mudança (por exemplo, o estudo de Michael Kammen sobre a revolução americana que se tornou progressivamente mais conservadora, ou as mudanças periódicas de opinião por parte dos historiadores, digamos, dos Progressistas aos Liberais de meados do século); a etnicidade em autobiografia e o debate sobre cultura de massa. Considero os dois últimos tópicos especialmente gratificantes.

As recentes autobiografias étnicas revelam uma tripla exploração marcante do que vem a ser etnicidade, ou, pelo menos, como ela é transmitida como poderoso elemento de conscientização. Em primeiro lugar, há o que poderíamos chamar de afirmações cognitivas: todas as análises sociológicas padrão da história de grupos específicos, o contexto sócio-político, a necessidade de solidariedade em várias formas. Muito mais interessantes são as autobiografias recentes que exploram processos análogos aos dos sonhos, isto é, utilizando um fluxo de imagens que operam de maneira diferente da linguagem comum ou do discurso racional. Assim como quando

um paciente vai a um psicanalista e lhe conta os sonhos, há um processo de tradução de modos do imaginário para a forma verbal, tradução essa que, muitas vezes, é apenas aproximativa e que pode trazer distorções e mudanças não aleatórias. Do mesmo modo, nessas autobiografias as ansiedades são freqüentemente transmitidas por meio de fragmentos de mitos, costumes parcialmente compreendidos, memórias que não formam um todo articulado (tal como um etnógrafo à antiga tentaria apresentar), mas que são emocionalmente fortes e se repetem em situações específicas.[19] Em terceiro lugar, essas autobiografias também jogam com processos semelhantes à transferência psicanalítica, onde o paciente se relaciona com o outro como o fez com outra pessoa anteriormente, mas onde ele não fornece nenhum texto verbal de suas ações (isto é, diferentemente de sonhos, onde existe um texto, mesmo que distorcido).[20] Reconhecer e explorar esses complexos componentes do comportamento étnico é algo de que a sociologia não conseguiu dar conta; talvez os instrumentos antropológicos que permitem distinguir entre usos indéxicos e linguagem referencial(*) possam fornecer o impulso para esse tipo de estudo.[21]

---

19 Vide, por exemplo, o romance autobiográfico *Warrior Woman*, de Maxine Hong Kingston, uma sino-americana.

20 Vide, por exemplo, *Passage to Ararat*, de Michael J. Arlen, americano de ascendência armênia.

(*) N.T. — Utilizamos o neologismo *indéxico*, seguindo a forma, igualmente nova, em inglês (*indexical*) para chamar a atenção para esse conceito relativamente recente na literatura antropológica. Ele e sua contrapartida — o conceito de linguagem referencial — têm sido trabalhados, principalmente, por Pierce (*Collected Papers of C. S. Pierce*, org. de Charles Hartshorne e Paul Weiss, Harvard University Press, 1932), Silverstein, citado neste artigo, Vincent Crapanzano, 1981c, também citado aqui. De Silverstein, citamos: "A função referencial da fala pode ser caracterizada como sendo a comunicação de proposições..., em alguns casos, sujeitas à verificação de objetos e acontecimentos, em outros, tomadas como representações da verdade" (:14). Trata-se, pois, daquilo a que se referem os símbolos e aquilo que eles denotam. Em Crapanzano, temos que função indéxica, do grego *deixis* (apontar, indicar), "refere-se à função de pronomes pessoais, demonstrativos, artigos, certas locuções adverbiais, tempo, indicadores honoríficos e de status e outros traços léxicos e gramaticais que ligam uma elocução ao seu contexto" (:127). Refere-se, portanto, à função pragmática da linguagem.

21 Michael Silverstein tem sido uma figura chave ao enfatizar para os antropólogos as implicações da distinção entre linguagem referencial e usos indéxicos. Vide, por exemplo, seu ensaio na coletânea de Keith Basso e Henry Selby, *Meaning in Anthropology* (University of New Mexico Press, 1976), onde ele desafia os antropólogos (principalmente os simbólicos) que se têm voltado para a Lingüística em busca de modelos metodológicos, que os lingüistas tratariam melhor daquilo que

Num certo sentido importante, o estudo de cultura de massa remonta ao trabalho de Adorno, Benjamin e a Escola de Frankfurt. Estes colocaram questões críticas de como a cultura é produzida e distribuída, até que ponto as platéias e os consumidores podem ser manipulados, até onde as formas de arte podem estimular ou embotar a consciência. Na urgência da preocupação com o surgimento do fascismo e de controles totalitários, suas críticas desconfiadas tiveram força. Entretanto, muitos dos juízos que emitiram à luz de tempos posteriores devem ser descartados; por exemplo, que o jazz e a música popular são infantilizantes e meramente um meio de reduzir a consciência à passividade. O curso tenta tomar uma série de componentes da moderna cultura de massa — filmes, esporte, música — e explorar em que medida a música de Elvis Presley refletia o ambiente sulista de brancos pobres do qual ele veio, a música de Sly Stone seguia o tom eufórico e depois desesperado da comunidade negra dos anos 60, ou o rock dos anos 70 refletia as lutas entre expressões criativas e a economia de mercado; ou, por que a ficção americana quase nunca usa como veículo o corredor, enquanto que na ficção européia encontra-se com freqüência o esforço de corredores como um excelente veículo; o que há no conjunto de imagens do baseball que tem apelo para a mente americana e por que a popularidade do baseball tem diminuído em anos recentes (será que as imagens pastorais de brizas primaveris, chuvas de maio e grama nova brotando são incompatíveis com astródomos fechados, grama artificial e transmissão televisionada?).

Em todos esses esforços, tenta-se ir por detrás da aparência da realidade até chegar a processos sociais sistemáticos e em competição, explorar as formas de comunicação em termos das quais as pessoas agem e fornecer um instrumento que possa levantar a auto-consciência crítica. Embora a formulação deste estilo de investigação antropológica tenha surgido de correntes históricas específicas à América pós-Vietnam, as questões têm fontes e ecos internacionais e significado perene. Será de grande interesse ver como elas são colocadas diferentemente em diferentes países, quais são as mais paroquiais e quais as de interesse mais amplamente colaborativo ou conflitivo.

Tradução de ALCIDA RITA RAMOS

---

pode ser visto como as partes menos interessantes da cultura. Dois exemplos de utilização inovadora destes conceitos na antropologia são Crapanzano (nota 17) e G. Obeysekere, 1981.

BIBLIOGRAFIA

ARLEN, Michael J. *Passage to Ararat.* Farrar, Strauss & Giroux, 1975.

BECKER, Ernst. *The Lost Science of Man.* Braziller, 1971.

CLIFFORD, James. "On Etnographic Surrealism". In *Society for Comparative Study of Society and History*: 539-640, 1981.

CRAPANZANO, Vincent. Resenha de Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis, de C. Geertz, H. Geertz, L. Rosen. *Economic Development and Culture Change* 29: 851-60, 1981a.

————. *Tuhami.* University of Chicago Press, 1981b.

————. Text, Transference, and Indexicality. *Ethos* 9(2): 122-48, 1981c.

DOLGIN, Janet, David KREMNITZER e David SCHNEIDER (orgs.). *Symbolic Anthropology.* Columbia University Press, 1977.

ELIAS, Norbert. *The Civilizing Process.* Nova Iorque: Urize, 1978 [1939].

FISCHER, Michael. "Interpretive Anthropology". In *Reviews of Anthropology,* 1977.

————. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* Harvard University Press, 1980.

GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method.* Seabury Press, 1975.

GEERTZ, C., H. GEERTZ e Laurence ROSEN (orgs.). *Meaning and Order* 1978.

GEERTZ, C. H. GEERTZ e Laurence ROSEN (orgs.). *Meaning and Order in Moroccan Society.* Cambridge University Press, 1979.

HASKELL, Thomas. *The Emergence of Professional Social Science.* University of Illinois, 1977.

KINGSTON, Maxine Hong. *Warrior Woman.* Random House, 1975.

LAROUI, Abdullah. *The Crisis of the Arab Intellectual.* University of California Press, 1976.

MARCUS, George e Dick CUSHMAN. "Ethnographies as Texts". In *Annual Reviews in Anthropology,* 11: 25-69, 1982.

MILLS, C. W. *Sociology and Pragmatism.* Nova Iorque: Paine-Whitman, 1964.

OBEYSEKERE, G. *Medusa's Hair.* Cambridge University Press. 1981.

PEIRANO, Mariza G. S. *Anthropology of Anthropology: The Case of Brazil.* Tese de Doutoramento, Universidade de Harvard, 1981.

RABINOW, Paul e William M. SULLIVAN (orgs.). *Interpretive Social Science, A. Reader.* University of California Press, 1979.

RINGER, Fritz. *The Decline of the German Mandarins*. Cambridge University Press, 1969.

SCHNEIDER. David. *American Kinship: A Cultural Account*. Prestice-Hall, 1968.

SILVERSTEIN, Michael. "Shifters, Linguistic Categories and Cultural Description". In *Meaning in Anthropology* (Basso e Selby, orgs.): 11-55. University of New Mexico Press, 1976.

TYLER, Steven. *The Said and the Unsaid*. Academic Press, 1978.

WAGNER, Roy. *Invention of Culture*. Prentice-Hall. 1975.